



## Den katolske kontekst

Pedersen, John

*Published in:*  
R I D S

*Publication date:*  
1997

*Citation for published version (APA):*  
Pedersen, J. (1997). Den katolske kontekst. *R I D S*, (140), 26.

## De seneste numre af RIDS

### 1991

- 126 Ulla Hammer Mikkelsen: *Den spanske kaptajn i commedia dell'arte.*

### 1992

- 127 José Ma. Alegre Peyrón: *Labor docente española en América en el siglo XVI.*  
128 Ginette Kryssing-Berg: *Les Européennes, la politique et la CE.*

### 1993

- 129 Jørgen Stormgaard Hansen: *L'opposition entre l'art et la vie. Une analyse de quatre films de François Truffaut.*  
130 Annie Noer: *Frankrig på vej mod decentralisering?*

### 1994

- 131 Jesper Hede: *Dante og Islam.*

### 1995

- 132 Maryse Laffitte: *Le français et l'anglais dans le monde actuel.*  
133 Hans Peter Lund: *Den franske romantik som litteraturhistorisk problem.*  
134 Steen Jansen: *Tekstanalysen i sprogligt, i litteraturkritisk og i informationsteoretisk perspektiv.*

### 1996

- 135 Gert Sørensen: *Det lettede sinds eller letsindighedens periode. Italien 1980-1995.*  
136 Jørgen Salling Stormgaard: *L'enfant sauvage (1969).*  
137 Vibeke Grubbe: *Postmodernismo y novela española.*

### 1997

- 138 Jørn Boisen: *Myteanalyse — analysemyte.*

Københavns Universitet  
Romansk Institut

# RIDS

*John Pedersen*

Den katolske kontekst

Københavns Universitet  
Romansk Institut

ROMANSK INSTITUT  
Københavns Universitet  
Nr. 140 · 1997

Romansk Institut  
Københavns Universitet  
Njalsgade 80  
DK-2300 København S

*Vi er bange for ROM!* Siden Reformationen har vort åndelige liv med mellemrum været præget af bekymring for papisternes mulige overgreb og tilbageerobring af tabte sjæle. Siden Grundtvig har vi vidst, at vi i det herlige Norden var frie, arbejdsomme og glade kristne, mens man sydpå slæbte sig af sted under Vatikanets åg, og uden opladt sind.

Dette særligt grundtvigske syn på de katolske lande, der fx kommer til udtryk i *Romer-Visen*<sup>1</sup> fra 1837, kan som bekendt genfindes i moderne dansk litteratur hos en Ebbe Kløvedal Reich. Der er rigeligt med afstand, ikke blot til Romtraktaten, men til *Rom* som sådan og alt dets uvæsen. — Og forholdet rummer jo stadig sprængstof. Det er nok at tænke på Johannes Paul den Andens besøg i Danmark for et par år siden. Hvor måtte han komme, hvor skulle han sidde, hvornår måtte han tale, og om hvad? En i flere betydninger vantro befolkning opdagede pludselig, at her stod adskilligt på spil.

Men hvordan tegner sig mere generelt *protestantens* møde med den katolske verden? Rummer dette fremmede mest som drager, eller mest som frastøder? Oftest er resultatet vel en forestilling om fundamentale og dybtliggende forskelle mellem streng orden og hierarki på den ene side (den katolske) og frihed og den enkeltes ansvar på den anden («vores»). Sådanne afstande kan blive så betragtelige, at de skaber vanskeligheder for den læser, der er vokset op i en mere eller mindre

distant protestantisme, og som skal forsøge at forholde sig til tekster fra en formodet fjern katolsk verden.

Madame de Staël, der i sine funderinger over forholdene i Europa naturligvis må være stærkt optaget af disse problemer, fremstiller problemet således i *De l'Allemagne*: »Le protestantisme et le catholicisme ne viennent point de ce qu'il y a eu des papes et Luther ; c'est une pauvre manière de considérer l'histoire que de l'attribuer à des hasards. Le protestantisme et le catholicisme existent dans le cœur humain ; ce sont des puissances morales qui se développent dans les nations, parce qu'elles existent dans chaque homme«. <sup>2</sup>

Såvidt Madame de Staël. På trods af en svunden tids synsmåde og formuleringer har hun fat i noget for os afgørende: Forskellen mellem de to trosretninger er andet og mere end et spørgsmål om teologi og dogmer. Den bygger på fundamentale skel mellem forskellige sider af den menneskelige psyke og mentalitet. Man kan derfor ikke studere åndshistorie eller ideernes historie i europæisk perspektiv, uden at dette kraftfelt: katolicisme-protestantisme melder sig. Det samme gælder en betydelig del af de romanske litteraturer. Den dag i dag er 1500-tallets kirkekamp og religionskrige med til at binde sammen og til at adskille overalt i Europa.

Europas største kløft er næppe af politisk, men af religiøs, mentalitetshistorisk art: **Reformationen** nedfælder skarpe skel mellem tankesæt i katolske og protestantiske lande. Sigtet med de følgende sider er at vise eksempler på, hvordan værker skabt inden for den katolske kultur i bred forstand kan formidles fx til danske studerende af romanske litteraturer. Målet er ikke primært at finde nogle litterære tekster, hvor der forekommer katolikker, eller hvis hovedpointe er, at de er skrevet af katolikker; men snarere at se, hvordan arbejdet med

kultur- og litteraturhistorie og med tekster af enhver art kan og må forholde sig til den rolle, som den katolske Kirke har spillet for ånds- og samfundslivet i de romanske lande.

Man kommer, over for danske studerende, næppe uden om en kort introduktion af problemfeltet *Katolicismen i Romania*. Den vil jo af ubefæstede protestantiske sjæle ofte opleves umiddelbart som en helhed, en grundholdning der på samme måde gennemsyrrer hvert af de pågældende lande. Men i nordisk perspektiv er man jo ofte tilbøjelig til at udviske, hvad der i det romanske Europa er højst nuanceret. Ikke mindst gælder dette, når talen er om katolicismen i Frankrig, Italien og Spanien.

I **Spanien** spiller arabernes langvarige dominans i dele af riget (711-1492) naturligvis en markant rolle. Her var tale om en ideologisk sameksistens, der i nogle fremstillinger kendetegnes ved tolerance (ikke mindst fra arabisk-muslimsk side!), og fra andre sider skildres med vægten på de voldsomme konflikter. Et klart resultat af forholdet er imidlertid at spansk nationalfølelse op gennem tiden i høj grad har været knyttet til bevidstheden om at være katolik.

Et andet specifikt træk er den spanske Inkvision, der oprettes af Ferdinand den Katolske. Inkvisionen er som bekendt ikke et unikt spansk fænomen; men den har et andet udgangspunkt her. Sigtet var nemlig primært de tvangsomvendte jøder og maurere, og kravet om *limpieza de sangre* (blodets renhed) var centralt. Og i øvrigt er Spanien det sidste land der ophæver inkvisionen, nemlig først i 1834. Altså næsten 350 års kamp for den rette tro, fyldt med jagt på kættere og krav om underordning.



I **Italien** er katolicismen af indlysende historiske grunde ikke knyttet til nationalfølelsen, som i Spanien, men i højere grad forbundet med en oplevelse af direkte tilknytning til Pavemagten i Rom. Statsdannelsen har jo en ganske anden historie end i Spanien. Den katolske kirke i Italien er dog en statskirke, hvad der undertiden kan skabe politiske problemer, fordi forholdet mellem kirke og stat blev fastlagt i 1929 (Lateran-pagten mellem Vatikanet og Mussolinis fascistregime) og senere bekræftet (denne gang under Bettino Craxi) i 1984.

Endelig bør man ikke glemme, at der i **Frankrig** er tale om en *adskillelse* mellem Kirke og Stat, et udslag af den stærke ideologiske markering som fandt sted fra ledende politisk side under den Tredje Republik. Derudover gælder det, at den katolske kirke på den ene side har været mindre snævert knyttet til tronen end tilfældet var i Spanien, samtidig med at de franske konger ofte har slået sig i tøjret i forholdet til Vatikanet. Den franske uafhængighedstrang i forhold til Rom er altså ikke et fænomen der fødes med den store Revolution; den er betydeligt ældre og manifesterer sig fx med styrke i 1600-tallet med Bossuets formulering af et grundlag under *gallikanismen*.<sup>3</sup>

Historisk set udgør de tre store romanske lande altså langt fra en samlet blok, når talen er om katolicisme, men frembyder klart forskellige vilkår for dens udbredelse, fastholdelse i reformationsperioden, politiske indflydelse osv.

Et nødtørftigt historisk perspektiv er uomgængeligt nødvendigt: Det er jo den konkrete historiske situation for Kirken og for den katolske tro meget af litteraturen forholder sig til. Det er i det hele nødvendigt at have et vist overblik over de historiske forløb (i hvert fald i grove træk)

for at kunne læse snart sagt en hvilken som helst litterær tekst fra det romanske sprogområde. Såvel de ældre som de nyere forfattere arbejder jo med den katolske tradition og med Skriftens ord og tidligere tiders forankring som en art intertekstuelle elementer i deres egen produktion.

**Middelalderens** katolske kultur er både den romanske og den germanske kultur — den er det fælles afsæt frem mod senere tiders spaltning. Derved bliver den afgørende i vores fornemmelse af den 'anderledes' kultur i det romanske Europa.

*Valdemar Vedel* (1865-1942) er et navn, der ikke bør forbigås i denne sammenhæng. I visse af hans arbejder kan man i høj grad få den katolske verden og epokens litterære produkter til at hænge sammen — han arbejder netop meget med de ting, der på det senere er blevet stærkt opnoteret: det sociale liv, mentaliteten. Derfor er det helt med urette at han er blevet overset. Dette gælder ikke mindst for hans firebinds-serie *Middelalderlige Kulturidealer*<sup>4</sup>, der i høj grad arbejder med romansk stof. Det, Vedel stræber henimod, er »at give en sjælelig Analyse af en vis Kulturtype og en vis Samfundsform«. Det er nok det sidste ord i denne bestemmelse der er det vigtigste, for gennem alle fire arbejder følges samfundsudviklingen og dens mønstre som en forståelsesramme til de vigtigste kunstformer og digttyper. Kanhænde dagens læser undertiden vil finde fremstillingen knirkende. Men der er stærk åndelig energi bag dette forsøg på at placere middelalderens digteriske udtryksformer i deres sociale og mentale rum.<sup>5</sup>

Da reformationsbevægelserne går over Europa i løbet af 1500-tallet kommer den katolske kirke ud i sin afgørende krise. Resultatet bliver en række blodige opgør, først og fremmest religionskrigene i Frankrig

i slutningen af 1500-tallet og det europæiske stormagtsopgør, Trediveårskrigen, i første del af 1600-tallet. Men af mere langtrækkende betydning bliver Romerkirkens åndelige mobilisering til kamp mod Calvin og Luther, nemlig den **Modreformation**, hvis mest markante indsats var det langvarige kirkemøde i Trento, Tridentinerkonciliet (1545-1565). Det er således blevet hævdet, at indtil det andet Vatikan-koncil (1962-65) under pave Johannes d. 23. var Tridentinerkonciliet mere styrende for det 20. årh.s katolicisme end nogen anden konkret historisk begivenhed eller faktor.

Et markant indslag i Modreformationen var *Jesu Selskab*! Man må nødvendigvis vie Jesuiterordenen en del opmærksomhed, hvis man vil forstå den katolske kontekst.

Ordenen blev grundlagt af San Ignacio de Loyola (d. 1556). Grundlæggelsen kan dateres til 1540 (en bulle udstedt af pave Paul III). Jesuitternes hovedindsats er måske ikke så meget teologisk (fx konciliet — her har man efter sigende overvurderet deres indsats) men derimod den pædagogiske: Jesuitedskolerne!

Ordenen som sådan tæller over 13.000 medlemmer omkring år 1600. Men mere interessant er det, at der alene i Frankrig er omkring 30.000 elever i Jesuitedskolerne i 1608. Det betyder en betragtelig magt over sindene, der varer til 1760'erne, der bliver den store nedtur overalt i det sydlige Europa. I 1773 opløses ordenen, men den gendannes 1814 af Pius VII.

I Spanien er der som bekendt meget andet at være opmærksom på end den førømtalte inkvisition: Fx katolske nøgleskikkelser som **Teresa af Avila** og **Johannes af Korset** (begge fra 1500-tallet). Valdemar Vedel blev nævnt ovenfor. Her kan man minde om en anden dansk, nu lidt overset kulturhistoriker, en hispanist, med hovedvægten netop på idé-

og kulturhistoriske temaer. Jeg tænker på *Holger Brøndsted*, der med bøger som *Spansk Aandsliv i Guldalderen* (1957) og *Magt og Moral: en Studie i den spanske Barok* (1964) har givet udmærkede indføringer i det spanske *siglo de oro*. Allerede i 1932 havde han imidlertid forsvaret sin disputats, *Juan de la Cruz. Et Forsøg i den religiøse Tankes Historie*.<sup>6</sup>

Frankrig i 1600-tallet er i denne sammenhæng præget af tre markante modsætningsforhold: 1) Katolikker over for protestanter, 2) Jesuitter over for jansenister og endelig 3) Den franske trone over for Pavestolen.

På trods af det berømte *Nantes-edikt* (1598-1685), et kongebrev hvorigennem Henrik d. Fjerde tilsiger protestanterne en (stærkt begrænset) religionsfrihed, fortsætter Frankrigs katolske magthavere kampen mod protestantismen, kulminerende med Ludvig d. Fjortendes ophævelse af Nantes-ediktet i 1685, der bliver den direkte årsag til at over 200.000 *huguenotter* må flygte, til Nederlandene, Nordtyskland og sågar Danmark.

*Jansenismen* som åndelig magtfaktor, og som hovedmodstander for jesuitterne *inden for* den katolske kirke, må ikke overses. Hollænderen Cornelius Jansen (d. 1638) lægger navn til retningen. I 1640 udgives hans teologiske hovedindsats, værket *Augustin*. Den hellige Augustin (354-430) havde et klart syn på menneskets mulighed for at få del i Guds Nåde: det var kun få forundt — og aldrig i kraft af egne fortjenester. Sådanne tanker, og Jansens genlancering af dem, spillede en vældig rolle for beboerne af klostret Port-Royal uden for Paris. Dem man kaldte *les Solitaires*, og hvis berømteste tilhænger er *Blaise Pascal* (1623-1662).

Hans to hovedværker i vor sammenhæng er *Provinciales* (1656-57), et bidende satirisk kampskrift mod jesuitterne, og *Les Pensées* (1670),

en seddelsamling der, ud fra en urokkelig tro, rummer Pascals enestående refleksioner over menneskets lod og eksistentielle vilkår.

Det centrale i konflikten mellem jansenister og jesuitter er spørgsmålet om *Nåden*. Problemet kan kort udlægges således: Kan Mennesket gøre sig fortjent til Frelsen ved egne kræfter? Augustin sagde nej i det femte århundrede: Ingen kan frelses uden Nåden, som Gud suverænt tildeler eller afslår den enkelte. Den hellige Thomas (1200-tallet) bløder lidt op, uden at nå til et egentligt brud med Augustin herom.

Jesuitterne går imidlertid betydeligt videre. Her er *Luis de Molina* (1536-1600) en central figur. En spansk munk, der i 1588 udsender et værk: *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Molina har lidt vanskeligheder med inkvisitionen både i Portugal og i Spanien, men skriftet kommer ud og bliver genstand for overordentlig opmærksomhed.

Molinas tanker om *den frie vilje* og Nåden bliver centrale for debatten: Han skelner mellem den »virksomme« *Nåde*, der er nødvendig for frelsen, og som enhver kan opnå gennem egen indsats, takket være en »tilstrækkelig« *Nåde*, som Gud har skænket alle.

Med hensyn til modsætningsforholdet mellem den franske trone og pavedømmet blot dette, at bestræbelserne på at fastholde en høj grad af uafhængighed for de franske konger i forholdet til Rom går langt tilbage i tid, i hvert fald til 1300-tallet. Formlen for den *gallikanske* kirkes (delvise) uafhængighed bliver, at pavens erklæringer skulle godkendes ved *hele* Kirkens samtykke — og altså også den franske kirkes (og konges).

Mere specielt vedrørende *det 20. århundrede* kan følgende træk være af betydning for situationen i de tre lande.

Det er slående, at de såkaldt »katolske« forfattere er mere synlige i *Frankrig* end i de to andre lande (fx Mauriac, Bernanos, Péguy, Claudel...). Hvis indtrykket er rigtigt, hænger det givetvis sammen med den højere grad af sækularisering nord for Alperne og Pyrenæerne. En Bernanos eller en Mauriac opfattes i den forbindelse lettere som »tilfælde« i den litterære offentlighed. *Georges Bernanos* (død 1948) kan således ses som en markant repræsentant for den anti-nazistiske og anti-fascistiske katolicisme. Han vækkes til protest af Franco-regimets brutalitet.

En anden grund til at sådanne figurer slår mere igennem i billedet af Frankrig er selvfølgelig, at fascist-regimerne i Italien og senere i Spanien tvinger alle med markante synspunkter til forsigtighed eller landflygtighed.

I forhold til fx Italien er det værd at bemærke om Frankrig, at et stort og magtfuldt kristeligt-demokratisk parti ikke har kunnet slå an. Efter anden verdenskrig kæmpede i en årrække partiet *MRP* (Mouvement Républicain Populaire) for at vinde fodfæste, men det blev jo gaullisterne der opsugede en stor del af de borgerligt-katolske vælgere. I fagbevægelsen derimod var der i flere perioder vægt bag den katolske del af fagbevægelsen (*CFTC*, *CFDT*).

Ellers er det især når talen er om skolepolitik, eller når en abbe Pierre eller en kardinal Gaillot har vovet sig for langt frem efter regeringens og Kirkens fælles vurdering, at der bliver opstandelse (i ordets mere vulgære betydning).

*Italiens* særlige situation understreges bl.a. af det forhold, at det først er efter første verdenskrig, at italienske katolikker »fik lov« af paven at



deltage i det offentlige liv, valg handlinger osv. Derfor var det en indlysende ting, at et katolsk parti måtte blive følgen. *Partito Popolare* var navnet, som det er blevet det igen efter den første Republiks de facto-fald. Men det første *PP* fik en kort levetid: Vatikanet var ikke synderligt interesseret i demokrati på det tidspunkt, og fascisterne selvsagt heller ikke. Det politiske højre fandt dem ikke tilstrækkeligt pro-fascistiske, mens omvendt venstrepartierne fandt dem for forsigtige i deres afstandtagen fra Mussolini.

Som bekendt blev Kirkens holdning en anden efter anden verdenskrig: da kunne man nok bruge et katolsk parti, nu under betegnelsen *Democrazia Christiana*, et parti der skulle blive 'statsbærende' igennem næsten halvtreds år. Kirkens ændrede stilling i forhold til tidligere i århundredet har vel kommunistspøgelset som den mest nærliggende forklaring.

Vigtigt at erindre om er også Vatikankonciliet i begyndelsen af 60'erne. Det blev et opbrudstegn, ikke mindst inden for den italienske Kirke, der havde været strammere kørt af pavestolen end andre katolske kirker.

Klimaet i dag kan måske til dels illustreres ved modsætningen mellem *Azione Cattolica* og *Comunione e liberazione*. Her er tale om to kirkelige retninger, den første med rødder i Johannes d. 23.s holdninger, den anden med ønske om en stærkere pavemagt, mere militant kamp. Forholdet til *DC* (og altså nu igen *PP*) spiller en umådelig rolle, og vi skal nedenfor se det komme til udtryk i en roman som Sciascias *Todo Modo*.

Også i *Spanien* spiller fascistperioden afgørende ind. Franco står fjernt fra Kirken i sine første kampår. Den spiller tilsyneladende en minimal rolle i hans indledende erklæringer. Men fra 1938 er der

oprettet diplomatiske forbindelser (med alt, hvad dette indebærer) mellem Pavestolen og Franco-regimet. Pius XII træder til i 1939, hvilket i hvert fald ikke kølnede forholdet mellem Vatikanet og den spanske Kirke. Det er ligeledes karakteristisk, at kun kirkelige publikationer blev undtaget fra det fascistiske regimes censur (hvad der langt senere skulle give visse problemer...).

En militant organisation som *Acción Católica Española* talte på et tidspunkt 300.000 medlemmer. *Opus Dei* er et andet fænomen af endnu større betydning, ikke mindst i kraft af dets arbejde i undervisningssektoren, i begyndelsen især universiteterne. Fra begyndelsen af 50'erne får denne slagkraftige organisation stærkt øget indflydelse i regering, bankvæsen osv. Admiral Carrero Blanco var lederen, han var minister hos Franco og blev dræbt ved et attentat i december 1973. I 1957 får en nydannet regering 7-8 *OD*-sympatisører! Her topper indflydelsen og fra begyndelsen af 70'erne (dvs. efter drabet på Carrero) går det igen ned ad bakke.

Et forfatterskab kan være til nytte her: *José Luis Aranguren*, født i 1909, der er filosof og orienteret hen mod etiske problemer og mod katolicismen. Han måtte forlade sin lærestol ved universitetet i Madrid under Franco. En artikelsamling med ganske korte essays er interessant: *La cultura española y la cultura establecida* (1975). Den etablerede kultur er den, der kommer til udtryk i den akademiske tradition, Menéndez Pidal-traditionen. Denne universitære tradition er gået i en art indre eksil under Franco-styret. Heroverfor sætter Aranguren en nyere, yngre strømning, der søger *fornyelse*. I ganske korte artikler og forord anslås temaer omkring moderne kultur; herunder også dagens krav til en katolsk kirke der vil leve videre, nemlig krav om i højere grad at etablere en forbindelse mellem ungdommen og Kirken.



Et andet skrift af Aranguren har titlen *La crisis del catolicismo* (3. udg. 1980) og her er titlen jo talende. Det drejer sig til dels om en historisk redegørelse for forholdene vedrørende sækulariseringen, begyndende med humanisme og reformation. Men også teologiske problemstillinger (jansenisme mm.) anslås i refleksioner over religion og politik, religion og filosofi. Skriftet munder ud i en slags typologiskitse, der indkredser forskellige måder at være katolik på: I forhold til Vatikankonciliet; med liberale tanker; ud fra en egentlig radikalitet. Bogen giver en udvidelse og nærmere bestemmelse af dette »at være katolik« — set i en spansk referenceramme. På spørgsmålet hvorvidt den åbne eller den lukkede katolicisme er fremtidens vej er Aranguren i hvert fald ikke i tvivl.

Ovenstående generelle bemærkninger gør ikke krav på originalitet. Men sigtet med dem er at vise, hvorledes oplysninger af den art må indgå som nødvendig bagage for den (yngre, danske) læser der giver sig i kast med læsning af romansk litteratur.

Det er uden videre klart, at tematisk orienterede læsninger nødvendiggør inddragelse af det religiøse aspekt. Det er ligeledes klart, at en præsentation af perioder (fx Barokken) først vil få det nødvendige relief hvis man trækker på denne side af sagen. Visse genrer, både middelalderlige og senere, er i så høj grad sammenvævede med den katolske tradition, at det ville være meningsløst at beskæftige sig med dem uden særlig opmærksomhed rettet mod det aspekt. Det gælder selvfølgelig i mindst lige så høj grad for bestemte forfatterskaber. *Dante* forstås ikke uden begreb om katolsk tankegang i middelalderen, *Pascals* tekster forbliver i nogen grad lukket territorium uden viden om 1600-

tallets opgør mellem jesuitter og jansenister i Frankrig. De to tragediegiganter, Corneille og Racine, kan med fordel ses i samme lys, ligesom Calderón (fx *La vida es sueño*) kun vanskeligt kan læses uden et sådant perspektiv.

Alt dette skulle være indlysende nok, i hvert fald så længe man holder sig til de brede oversigtsers bekvemme hovedvej. Men hvordan udnytte disse indsigter når man kommer ned til det konkrete, til analysen af enkeltværker? De kan jo placere sig inden for den givne kulturkreds på flere måder: *Med*, eller *mod* katolicismen fx, eller grebet af *tvivlen*, der i den sammenhæng er alt andet end en 'nådegave'. Med andre ord: At udnytte katolicismen i læsningen af givne tekster drejer sig ikke blot om at dyrke den bekendende litteratur, altså litteratur, der ser katolicismen *indefra*; der kan være fuldt så spændende ting på spil, hvis katolicismen anskues *udfra* eller man iagttager den med skepsis. Angrebsvinklerne er talrige, og 'Katolicisme' kan danne vidt forskellige typer af perspektiver for værklæsningen.

Det skal søges illustreret gennem henvisninger til et fransk forfatterskab af en erklæret katolik (*François Mauriac*), til en italiensk romans kirke- og samfundsopgør (*Leonardo Sciascias Todo modo*), og endelig til en spansk skildring af fattige landarbejdere og deres forhold til præsten som den personificerede Kirke (*Ramón José Senders Requiem por un campesino español*). De tre valgte værker påstås, uden yderligere argumentation, at repræsentere karakteristiske typer af digtning fra de romanske sprogområder i det 20. århundrede, digtning der nødvendiggør indsigter i andet end rent litterære forhold hvis man vil analysere dem.

François Mauriac (1885-1970), der i dag i udpræget grad tilhører den litterære *fortid*, var ikke desto mindre en så markant skikkelse i fransk og europæisk romanlitteratur i første del af århundredet, at Nobelprisen i 1952 forekom indlysende. Man kunne begynde med to citater, der næsten altid bringes til torvs, når talen er om Mauriac: Gides om de gode følelser: »C'est avec les bons sentiments qu'on fait la mauvaise littérature'. La vôtre, mon cher Mauriac, est excellente«... og Sartres om romanforfattere og Vorherre: »Dieu n'est pas un romancier. M. Mauriac non plus«. Begge citater er i grunden eksemplariske i al deres ondskabsfuldhed: Gides i sin karakteristik og anerkendelse af forfatterskabet, Sartres i sin understregning af Mauriacs opfattelse af romanforfatterens rolle.

Fra et helt andet kritisk hold, nemlig den borgerligt-katolske side, er tonen noblere, men kritikken ikke mindre klar. Man bebrejder ham hans pessimisme, hans jansenistiske syn på kærligheden. Han fremstilles som en forfatter besat af Synden. Med en af disse kritikere kan man sige, at Mauriac er en *catholique écrivain*, men ikke *écrivain catholique*. Med andre ord: Der er ikke tale om *katolsk litteratur* (det ville være teologisk-opbyggelige tekster), men nok om fiktionstekster, præget af stof, motiver, temaer, konflikter, knyttet til katolicismen.

Det bliver karakteristisk for Mauriacs roman-karriere, at hans status som *katolik* bestandig drages med ind i billedet både af den troende og den konfessionsløse del af kritikken. Begge med betydelig kritik: For katolikkerne dyrker han som nævnt synden og dysterheden for meget; for kritikere uden for Kirken er der ængstelse for, om romanuniverset nu ikke er styret for meget af Vorherre (jf. Sartre). Derudover er han jo traditionalist, romanæstetisk set.

Mauriac synes ofte at formulere synspunkter der er uforenelige med et erklæret katolsk ståsted. Således følgende citat: »C'est notre servitude et notre misère de ne pouvoir peindre sans mensonge que les passions«, der klart viser, at det ikke er mødet med Nåden der er hans affære som kunstner. Derfor angribes han undertiden af den katolske kritik, hvortil hans svar lyder, at han vil vise mennesket uden (katolsk) tro og de ulykker det medfører. Romanen *Thérèse Desqueyroux* (1927) viser med Mauriacs egne ord »le mystère du péché«.

Det permanente konfliktstof i Mauriacs romanunivers er det forhold, at den kødelige kærlighed hersker i alle hjerter, men den er uforenelig med et kristent liv, og dens glæder er hule! Men han er samtidig en puritaner der skammer sig over sig selv! Sideløbende med romanerne frembringer Mauriac imidlertid også et 'katolsk forfatterskab', der viser hans vej frem mod en afklaret katolicisme: *Souffrances du chrétien* og *Bonheur du Chrétien* (1929). Spørgsmålet er: Bliver hans romaner nu anderledes, efter at han har fundet freden? Svaret må være, at dette kun i ganske ringe grad synes at være tilfældet.

*Le Nœud de vipères* (1932), hyldes som et hovedværk inden for den katolske roman.<sup>7</sup> Mauriac åbner med et citat af den hellige Teresa: »Gud, betænk, at vi ikke forstår os selv, at vi ikke ved, hvad vi vil, og at vi fjerner os uendeligt fra det, vi ønsker«. Med sine Pascal-mindelser har dette citat en dobbelt funktion: Dels et generelt anslag om menneskets uransagelige lidenhed og paradoksale handlinger, dels en nøgle til hovedpersonen, hvis historie kort skal refereres:

Louis, en gammel mand, alvorligt syg og nær døden, fortæller — i dagbogsform — sin kone om, hvordan han har oplevet deres Strindberg'ske samliv i borgerlig velstand på Bordeaux-egnen. Hans

følelseskulde omfatter også hans børn, som han er jaloux på. Han er, om nogen, 'fjernt fra Gud' (en yderligere grund til at ægteskabet er håbløst: Hun er 'borgerligt katolsk'). Familielivet tegnes som en sand øglerede med det klarsyn og den ubøjelighed der karakteriserer Louis. Hans skriverseri er dog samtidig en *bekendelse*: Han sidder i enrum og skriver — »Bliver han hørt?« I hvert fald ikke af Isa, hans kone, der dør — *uden* at have læst de blade der udgør romanen. En 'ny' Louis fødes: Landskabet, naturen trænger igennem i teksten, et omslag er indtruffet. Men er det også en 'omvendelse'? Barnebarnet Janine flytter ind hos ham i ynkelig situation. Han bevæges, men optegnelserne slutter på et afgørende, dobbelttydigt punkt. De afsluttende sider udgøres af breve fra sønnen og fra Janine og giver to diametralt forskellige billeder af Louis. Janine ser ham som 'omvendt', for han havde tre samtaler med sognepræsten...

Hvad skal man (som læser!) tro? I hvilken grad har Louis flyttet sig i løbet af sine bekendelser? Mauriac har i hvert fald tydeligt tilkendegivet, hvilken holdning han ønsker hos sin læser. Det fremgår af den korte tekst, der sammen med ovennævnte Teresa-citat udgør romanens 'paratekst'. Her hedder det: »Cet ennemi des siens, ce cœur dévoré par la haine et par l'avarice, je veux qu'en dépit de sa bassesse vous le preniez en pitié ; je veux qu'il intéresse votre cœur...« Et lidt naivt forsøg på læserstyring? Snarere en tematisk orienteret optakt, der advarer mod borgerskabets diskrete farisæer-holdninger. De syndere, Mauriac måtte fordømme, er dem der selv fordømmer.

Næste tekst i dette hastige forløb er sicilianeren Leonardo Sciascias *Todo modo* (1974).<sup>8</sup> Handlingen i denne roman lader sig ultrakort ridse

op således: En kendt maler (fortælleren) kommer til en øde egn med et gammelt kloster. Her samles undertiden, som netop på dette tidspunkt, samfundets støtter (per definition kristelige demokrater) for at drive 'åndelige øvelser' i San Ignacio de Loyolas betydning. Klosteret ledes af *Don Gaetano*, en mystisk, foruroligende gejstlig, en 'hellig' mand af dæmonisk virkning. Maleren fascineres straks af denne gådefulde skikkelse og får lov at blive et par dage — i løbet af hvilke han oplever tre drab! De to første går ud over to af 'de fine folk', og der opstilles straks interessante, »politiske« hypoteser om *hvem* der kan have myrdet dem. Vi er i begyndelsen af det, der skulle blive Italiens mareridts-tiår. Den tredje der dræbes er selveste Don Gaetano. Hvem er gerningsmanden her? Situationen synes meget åben, og der fremsættes adskillige gisninger. Samtidig må læseren spørge sig, om Don Gaetano var ansvarlig for det eller de første drab? Er fortælleren måske ophavsmand til det sidste? Bl.a. Calvino har moret sig med at gisne om denne romanens krimi-side.<sup>9</sup>

Men hovedsagen for forfatteren ligger naturligvis et helt andet sted. *Todo modo* er en anledning for Sciascia til at lufte sin skarpe satire over magtens vildveje, over statens afmagt og, ikke mindst, over Kirkens indflydelse, i en meget veloplagt og stram lille fortælling. *Todo modo* er spændende i alle ordets meninger.

Lad os igen se på parateksten. Her er virkelig noget at tage fat på: Allerede titlen med dens Loyola-reminiscenser<sup>10</sup> lægger op til en jesuitisk farvet 'hensigten helliger midlet'-holdning. Derudover er der et bemærkelsesværdigt sammenstød mellem de to indledende citater, hvoraf det første er en religiøs mystikers lange udredning om den *gode sag*, om hvilken der hverken gives navn eller indsigt, usandhed eller sandhed. Det andet citat er ganske kort og stammer fra Casanova, der

selv citerer San Clemente af Alessandria for vendingen »Hun lod blufærdighedens sidste slør falde«. Afstanden mellem kilderne er således betragtelig, men begge citater handler dog om det tilsørede og det åbenbarede! Hermed har Sciascia også slået fortællingens gennemført dobbeltbundede tone an.

Et af de bærende temaer i fortællingen kredser om den frie handling og forholdet til en årsagskæde. Dette tema har naturligvis tilknytning til intrigen, men har først og fremmest sin betydelige egenvægt bl.a. i kraft af sin placering i den klassiske teologiske strid mellem jesuitter og jansenister.

Den religiøse tematik i romanen bæres iøvrigt i høj grad igennem af de talrige beskrivelser af malerier og tegninger, oftest med katolsk subjekt. Centralt er her et maleri af Sant'Agostino i Siena, der ud over kirkefaderen fremstiller en djævel med et par briller, der som bekendt kan forvandle alt. Her lægges op til nogle 'generende' spørgsmål: Hvad må vi vide, hvad må vi se? Er det djævlens værk at få os til at se klart? Eller at korrigere naturen? Gang på gang romanen igennem sammenkædes Kirken med magttemaet.

Sciascias tekst har et righoldigt netværk af intertekstualitet som underlag. Ariosto og Pirandello, Pascal og Voltaire påkaldes undervejs i denne ideologiske krimi. Det virker derfor kun i nogen grad påfaldende, at romanen slutter med trekvart sides citat fra André Gides *Les Caves du Vatican* (1914). Umiddelbart synes citatet at have til funktion at få læseren til at spørge sig, om romanens drab, som hos Gide, er udslag af den såkaldte *acte gratuit*. Men citatet er jo samtidig en henvisning til et mønstereksempel (nemlig Gides) på antiklerikalisme.

Claude Ambroise understreger i sin bog *Invito alla lettura di Leonardo Sciascia* (1974), at *Todo Modo* tager fat på noget, der ellers helst undgås af moderne italienske forfattere: »Il rapporto dell'intellettuale laico con il cristianesimo...« *Todo modo* viser os, hedder det, en katolicisme uden Kristus. Ambroise citerer også fra et Sciascia-interview fra 1973 (ét år før romanen): »...io sono religioso anche se non cattolico, se non praticante...«

Romanen er et opgør med katolicismen som ortodoksi, og som politisk magtfaktor, som skjold for magtmisbrug, forbrydelser, drab. Den fremstår som en roman, hvis univers, referencer og dialog gør den stort set uforståelig uden viden om den katolske verden, Italiens særlige forhold hertil — og den statsunderminerende infiltration af *Democrazia Christiana* med både Vatikan og Mafia som skulle føre til hvad man kunne kalde en *de facto*-opløsning af Den første Republik.

Det spanske eksempel der skal indgå i denne sammenhæng er skrevet af Ramón José Sender (1902-1982). Han har en eksemplarisk skæbne for intellektuelle spaniere i vort århundrede: Han er med i Borgerkrigen og flygter via Frankrig til Mexico og USA. I 1976 vender han tilbage til Spanien. Han har opbygget et omfattende forfatterskab, hvoraf kun et enkelt værk er oversat til dansk, netop vort eksempel, *Requiem por un campesino español*, som under denne titel er fra 1960. Den blev imidlertid udsendt første gang i 1953, under titlen *Mosén Millán*.<sup>11</sup>

Den lille fortælling begynder med at præsten Mosén Millán sidder i sakristiet til sin tomme kirke og venter på at celebrere en sjælemesse for Paco. To begivenheder fylder hans tanker: Pacos dåb, som han forrettede, og — 26 år senere — Pacos død, brutalt skudt ned af



fascister, selv om han, på præstens ord, havde meldt sig til dem uden frygt. Men de to er blevet bedraget. Præsten tænker videre på Pacos korte liv, som han har fulgt på nært hold. Der stak lidt af en anarkist og utopist i Paco. Han engagerede sig i bystyret med republikanske ideer og ud fra drengeårenes solidaritet med de fattige 'i hulerne'. Han er udfordrende over for de besiddende og bliver i sidste ende forfulgt af fascisterne.

Her får præstens forvirring tragiske konsekvenser. Mosén Millán får Pacos skjulested at vide, men røber det til fascisterne, mod et løfte om at de ikke vil dræbe Paco. Han går videre endnu: Han overtaler Paco til at melde sig. Da fascisterne derpå henretter Paco og to andre midt på landsbyens torv, dør Paco med råbet »Mosén Millán... Han angav mig«... Præsten undveg konfrontationen med fascisterne og ofrede dermed ikke blot Paco, men svigtede sit egentlige kald. Et billede på den spanske kirke under og efter den spanske borgerkrig.

Den stille, neddæmpede tone i Senders fortælling er af stærk virkning. Den viser en Kirke der har gjort sig magtesløs over for magt og magtmisbrug. Mosén Milláns vankelmodige holdning, og hans smerte i tiden efter, rummer et opgør, der i al sin stilfærdighed rammer stærkt.

I et essay af Mair José Bernadete, der slutter 1960-udgaven af *Requiem*, argumenteres engageret, og med god ret synes det, for en religiøs holdning hos Sender. Det er ganske morsomt at sammenligne med Peer Sibasts tekst på omslaget af den danske oversættelse, der placerer Sender på den yderste venstrefløj! De to udsagn udelukker naturligvis ikke hinanden; men i begge tilfælde gøres den ene side af sagen til hele sagen. Nuancerne findes dog hos Bernadete: »Sender rechaza el catolicismo clerical, ¿pero cómo podría el español

desprenderse de la cultura católica que lo dotó de una sensibilidad especial?»

Senere hævder Bernadete, at man godt forstår, hvad Sender mener med at han er katolik, skønt han hverken tror på Kirken eller præsternes Gud. I Spanien er katolicisme andet og mere end en religion, hedder det; det er et net af vaner og en måde til at indfange det essentielle i tilværelsen. Man er som læser ikke tvunget til at 'svinge med' i et sådant ræsonnement — men der er elementer i til forståelse af en tradition og dens talrige nedslag i litteraturen, men jo også i dagligdagen.

I en essaysamling, *Crónica del Alba* (1942), fastslår Ramón José Sender, at Spanien altid har dyrket Helgenen, Poeten og Helten. Disse tre figurer, som Sender her funderer den spanske identitet på, kan ses som personifikationer af Passion, Drøm og Dåd. Vi er selvfølgelig i flere henseender på tynd is: 'National identitet' ligger snublende nær 'nationalkarakter' og andet tvivlsomt arvegods. Men om en tradition, et »åndeligt klima«, er det måske trods alt muligt at tale!

De foregående sider har vist tre eksempler på 'det katolskes' afgørende betydning for vores tolkning af tekster. Uden en rimelig grad af orientering herom, ingen seriøs læsning af sådanne værker. Der vil savnes resonansbund for læsningen.

Eksemplet *Mauriac* skulle vise, at uden forståelse af den implicite forfatters specifikke værdisystem bliver det umuligt at opbygge en værkforståelse. Den der står aldeles fremmed over for den katolske

verden får i dette tilfælde vanskeligheder med netop det specifikke værdisystem.

I tilfældet *Todo modo* kræves dels solid kontekstviden om de spegede forhold mellem DC, statsapparatet og Vatikanet, dels viden om de utallige 'katolskfarvede' referencer Sciascia fylder sin fortælling med.

Endelig fremstiller *Senders* beretning fra den spanske borgerkrigs optakt en præcis historisk begivenhed, hvor Kirken er centralt placeret. Der er her tale om en mere diskret udmøntning af den implicitte forfatters værdisystem; men præstens selvopgør forstås ikke uden baggrundsviden om såvel alment historiske som specifikt katolske forhold.

Og her kunne man så runde af: Latineuropa er katolicismens kraftfelt, historisk set. *Romerkirken* er solidt installeret i det gamle Romania. Vi kan umuligt ignorere dette, når vi arbejder med åndsprodukter fra disse områder. Det gælder nemlig ikke bare de såkaldte 'katolske forfattere'; det gælder også modstanderne og de tilsyneladende ligegyldige over for fænomenet: Alle udfolder sig i et rum, hvis væsentligste karakteristika kun kan indfanges, hvis man *også* har fat i dette særlige aspekt. Litteraturstudiet inden for Romania forudsætter, som overalt, viden om de specifikke kontekster, og — set fra Nord — måske i ganske særlig grad om den katolske.

### Bibliografi:

- Jean Imbert: *L'Eglise catholique dans la France contemporaine* (1990).  
John N. Molony: *The Emergence of Political Catholicism in Italy* (1977).  
Stanley Payne: *Spanish Catholicism: an historical overview* (1984).  
Norman B. Cooper: *Catholicism and the Franco Regime* (1975).  
José Luis Aranguren: *La cultura española y la cultura establecida* (1975).  
Robert J. North: *Le Catholicisme dans l'œuvre de François Mauriac* (1950).  
Claude Ambroise: *Invito alla lettura di Leonardo Sciascia* (1974).  
Daniele Menozzi: »La Chiesa. Dal Vaticano II ad oggi«, in *Orizzonti d'Italia* (Handelshøjskolens forlag, 1991).

## Noter:

1. Et kort citat fra første strofe: *Men pines og plages og knuses maa dog / Hvert Hjerte, som føler det Romerske Aag; / Saa vel maae med Fædre / Vi bede: Gud bedre, / Gud fri os fra Rom! Selvgodheden kulminerer i visens udlydende linier: Tak skee vore Fædre / For vi har det bedre! / Gud fri os for Rom!* Her citeret efter Christensen og Koch: *Værker i Udvalg VIII* s. 103.
2. Værket var færdigt fra forfatterens hånd i 1810, men blev beslaglagt inden trykning. Det udkom første gang i London i 1813. Citatet er fra IV<sup>e</sup> Partie, chap. IV: *Du catholicisme*.
3. Se herom Roger Mehl: *Le catholicisme français dans la société actuelle* (1977) s. 7 ff.
4. *By og Borger i Middelalderen* (1901), *Helteliv* (1903), *Ridderromantikken* (1906) og *Bag Klostermure* (1911).
5. Om middelalderlige forhold, klostrene og deres betydning for den latinske kultur kan man se en helt foreløbig orientering i min bog *Det romanske Europa* (1995) s. 15 ff.
6. Se herom *Det romanske Europa* s. 110.
7. Dansk oversættelse *Øglereden* (1942, 2. udg. 1964).
8. Dansk oversættelse *Med alle midler* (1976).
9. I *L'Arc* nummer 77, specialnummer om Sciascia (1979).
10. Et Loyola-citat om de åndelige øvelser taler om *på alle måder at søge Gud: «todo modo, todo modo, todo modo (...) para buscar y hallar la voluntad divina...»*
11. Dansk oversættelse *Sjælemesse for en spansk bonde* (1989).